48e ANNÉE (5e SÉRIE) N° 15 9 AVRIL 1931

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres tous les Jeudis

Mgr F. PERRIOT
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
FONDATEUR

Mgr A. ROZIER
Prélat de la Maison de Sa Sainteté
Docteur en théologie, Chanoine titulaire de Langres
DIRECTEUR

QUESTIONS
de science ecclésiastique

CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — Permettez-moi de vous demander un éclaircissement sur une question qui m'intrigue fort depuis quelques jours.

J'ai dans mon district un jeune homme très pieux, très instruit. Il fait mon édification. Ses idées cependant me portent souci, car j'ai charge de son âme. Le phonographe a été l'occasion de ma surprenante découverte. Je parlais des sons produits par le phonographe. — « Le son du phonographe ? me dit-il ; mais, mon Père, vous êtes dans l'erreur. Le phonographe ne produit pas des sons : le son, en soi, n'existe pas. Il n'y a pas d'êtres qu'on appelle : *son, le son*. Le son ! mais c'est tout simplement notre intelligence d'homme qui le crée, qui le produit.

— Vous dites, Monsieur ?... Alors permettez-moi une expérience. Mettons le phonographe en mouvement. Prenons le disque *Le Credo du Paysan*. Fermons portes et fenêtres et allons au fond du jardin... Nous y voilà. Je vous le demande : le phonographe marche-t-il ?

— Oui, puisque nous l'avons mis en mouvement.

— Vous n'entendez rien, ni moi non plus, et cependant puisque le phonographe marche, il doit produire réellement du bruit, des notes, *un son* en un mot !

— Non ! Le phonographe ne produit aucun bruit, aucune note, aucun son. Il manque présentement l'instrument qui produit en réalité tout cela ; il manque notre intelligence d'homme.

— Vous êtes, Monsieur, vraiment trop fort. Mais montons un peu plus haut, avant le Déluge, si vous voulez bien. Avant la création des animaux et de l'homme, y avait-il dans le ciel des éclairs et du tonnerre, et sur la terre des arbres et des pommes ?

— Il n'y avait ni éclairs ni tonnerre, ni arbres ni pommes. Pour la raison très simple qu'il manquait alors l'instrument humain, non pour les voir, les entendre, les toucher, y goûter, mais pour les créer en toute réalité objective. Ce n'est pas là une question de philosophie, mais de simple bon sens et d'expérience toute primaire. »

Merci bien ! S'il en est ainsi, je constate avec surprise que mes 23 ans de Chine non seulement ont blanchi ma tête, mais l'ont démeublée de toute idée saine ou que je croyais telle...

J'espère toutefois que l'*Ami* me rassurera, qu'il me dira qu'avant la création des poules et d'Adam, les éclairs produisaient de la lumière et que le tonnerre faisait du bruit ; que l'homme, plus tard, quand il vit les éclairs, les appela, tout simplement comme tout le monde aujourd'hui, éclairs, lumière des éclairs, et qu'il appela le bruit entendu, tonnerre, bruit du tonnerre.

R. — C'est tout le problème de l'objectivité de nos connaissances sensibles que soulève aujourd'hui cette consultation, venue du fond de la Chine. Nous dirons tout d'abord notre satisfaction de recevoir de là-bas cette question philosophique, parce qu'un tel souci de la vérité spéculative montre que la Chine n'est pas tout entière aux prises avec les convulsions de la guerre civile : des discussions d'ordre plus relevé et plus irénique y sont encore possibles. Que Dieu en soit béni !

I. — UNE THÉORIE ABSOLUMENT CONDAMNABLE

Il est évident que le jeune philosophe chinois est imbu de certaines théories modernes, qui préconisent le caractère purement subjectif de la connaissance sensible. Il a sans doute lu des manuels, genre Rabier, où l'on peut découvrir des arguments de cette force : « La couleur est une sensation. Or, une sensation est un phénomène de conscience. Or, le phénomène de conscience n'existe que dans la conscience. Donc, la couleur n'existe que dans la conscience. » Le mot *sensation* est pris ici comme moyen terme du raisonnement, tout comme s'il ne comportait qu'une seule signification. En réalité, ce mot est équivoque et désigne deux choses différentes. Quand on dit : « La couleur est une sensation, » on veut signifier par le mot « sensation » l'objet qui provoque en notre vue la sensation de couleur ; c'est le *sensatum* des philosophes scolastiques. Et quand on dit que « la sensation est un phénomène de conscience, » il ne s'agit plus de ce *sensatum*, mais de l'acte psychologique qui est, en notre âme, l'effet de l'impression du *sensatum* sur notre faculté sensible ; il s'agit de ce que les scolastiques nomment *sensatio*. C'est, dit à juste titre l'abbé Collin, « sur ce double sens du mot « sensation » que repose principalement le subjectivisme moderne qui refuse arbitrairement toute objectivité réelle à la sensation, à la qualité connue par le sens (*sensatum*), sous prétexte que la sensation, l'acte de sentir (*sensatio*), est un phénomène de conscience [1]. »

Votre jeune philosophe paraît se lancer fort loin dans ce subjectivisme absolu. Non seulement le *sensatum* n'a, pour lui, aucune existence objective, puisque c'est l'instrument humain qui le crée, mais on peut même se demander jusqu'à quel point il admet encore la réalité des corps, de son propre corps et même des facultés sensibles, puisqu'il déclare tout net que c'est *notre intelli-*

[1] Abbé Henri Collin, *Manuel de Philosophie thomiste*, t. I, p. 220 (2 vol. à 25 f. l'un, Paris, Téqui).

gence d'homme qui crée le monde sensible ; qu'avant l'homme il n'existait ni arbre ni pomme, l'instrument humain nécessaire à leur *création* dans la connaissance étant encore inexistant. Serait-il vraiment un disciple de l'idéalisme subjectiviste qui a fait tant de ravages dans la philosophie moderne, depuis Berkeley jusqu'à Bergson, en passant par toutes les formes possibles ? En ce cas, nous vous plaindrions sincèrement, vous qui avez la charge de cette âme. Il faudrait de toute évidence faire comprendre à votre fils spirituel combien est dangereuse la position philosophique par lui adoptée : dangereuse au point de vue du problème capital de la certitude ; dangereuse surtout au point de vue des dogmes qui impliquent l'existence d'un monde sensible extérieur et l'existence des corps humains : dogmes de la création, de l'Incarnation, de la Rédemption, de l'Eucharistie, de l'efficacité des sacrements, de la résurrection, de la vie éternelle, etc.

Nous n'entreprendrons pas ici la réfutation de cet idéalisme absolu. Si besoin en était, recourez *ad probatos auctores*, aux auteurs catholiques qui ont expliqué cet aspect du problème critériologique[1].

II. — Une théorie dangereuse

Toutefois, nous avouons qu'il nous reste un doute. Avez-vous bien saisi l'affirmation exacte de votre jeune philosophe ?

Peut-être a-t-il simplement donné son adhésion à l'un des systèmes modernes de la connaissance du monde extérieur, que l'on appelle systèmes *médiatistes*. « Beaucoup d'adversaires de l'idéalisme, écrit encore M. Collin, sont d'accord avec ses partisans pour nier que la perception externe soit immédiate comme l'est la perception interne de la conscience, et affirment que nous ne percevons immédiatement que les modifications subjectives de notre conscience, par l'intermédiaire desquelles nous passons ensuite aux objets extérieurs correspondants[2]. »

Laissons de côté les formes désuètes de ce médiatisme : les images matérielles de Démocrite, immortalisées par le *De rerum natura* de Lucrèce ; la communication de l'esprit avec le monde, inventée par Descartes, à l'aide des « esprits animaux » ; l'explication de Leibniz par l'harmonie préétablie, et celle de Malebranche par les causes occasionnelles de la vision en Dieu. Tout cela ne répond plus à rien aujourd'hui. Notre jeune homme semble de formation plus moderne. Il ne s'attarderait même plus, vraisemblablement, au système des images représentatives de Locke. Si nous avions à le situer quelque part, ce serait peut-être dans le sillage de Taine ou de Rabier. Pour ces auteurs, en effet, toute sensation est un phénomène purement subjectif, mais qui tend à s'objectiver et s'objective en effet, tant qu'elle n'est pas refoulée au second plan par une sensation concurrente plus forte qu'elle. Il faut donc se garder de voir dans la sensation une sorte de miroir qui réfléchirait exactement les objets ; elle n'est en soi qu'une modification du sujet sentant, causée par ces objets extérieurs, mais ne leur ressemblant en rien. En quoi un état d'âme pourrait-il être la copie d'un objet matériel ? Tout au plus on pourrait dire, avec Victor Cousin, qu'il y a, entre la sensation et l'objet extérieur, un simple rapport de causalité. La sensation serait, non l'image, mais l'effet de l'objet sensible ; effet qui ne saurait exister que par la présence du sujet sentant.

Les arguments sur lesquels on appuie cette théorie ne sont pas négligeables. Il y a tout d'abord ce que l'on a improprement appelé les « erreurs des sens, » ce qui, en réalité, n'est que les modifications subjectives des perceptions sensibles en raison de la réfraction, de la distance, de la distribution de la lumière, du mouvement, etc. On pourrait citer des multitudes d'exemples, pris en dehors des « erreurs » trop faciles à expliquer en raison d'une disposition défectueuse du sujet (v. g. daltonisme). Deux observateurs examinant en même temps le même point d'une bulle de savon verront très nettement chacun une couleur différente du spectre. Ce fait serait inexplicable, s'il fallait admettre que ce point précis de la bulle de savon est réellement coloré. Si nous projetons sur un écran un spectre très lumineux, une étoffe bleue placée dans la partie rouge du spectre paraît noire. Cette étoffe bleue est vivement *éclairée*, elle est présentée à un organe sain et bien disposé, et cependant toute sa couleur bleue est anéantie. La physique en conclut qu'un objet appelé bleu est celui qui a la propriété d'absorber, d'éteindre, dans la lumière blanche qui l'éclaire, toutes les radiations, sauf la bleue, et de réfléchir celle-là seulement. Un autre exemple est celui de la fusion des couleurs complémentaires dans la vision binoculaire :

« On sait, dit le P. de Sinéty (cité par le P. Lahr, dans son *Cours de Philosophie*, t. I, p. 110), que lorsque des radiations de teintes complémentaires impressionnent des points correspondants des rétines de l'œil droit et de l'œil gauche de telle sorte, par exemple, que l'œil droit reçoive en un point de sa rétine des radiations jaunes, et l'œil gauche, en un point correspondant, des radiations bleues, le sujet éprouve ordinairement une sensation de blanc. (Il est nécessaire pour cela que les deux yeux soient assez rigoureusement de même force).

L'expérience est facile à réaliser à l'aide du stéréoscope. Supposons que nous avons deux vues stéréoscopiques d'un même objet, d'une statue, par exemple ; colorions celle que regardera l'œil droit en jaune pâle, et celle que regardera l'œil gauche en bleu pâle. Si les teintes sont convenablement choisies, au stéréoscope on verra en relief une statue blanche... Je demande : quand le sujet voit la statue blanche, où se trouve la *qualité blanche* réellement ? Pas sur les vues coloriées : l'une est bleue, l'autre est jaune. Pas dans les milieux extérieurs à l'œil. Pas dans l'œil gauche ni dans l'œil droit.

[1] Voir le même auteur, t. II, n. 486-92 On devra également relire le superbe article d'H. Dehove, *Idéalisme*, dans le *Dictionnaire Apologétique de la Foi catholique*, t. II, col. 541-69.
[2] *Op. cit.*, t. II, p. 492.

Et alors ? Dans le cerveau peut-être ? L'interprétationnisme physiologique admettrait-il que le blanc formel, tel que nous l'attribuons aux objets, serait fabriqué par l'organisme et perçu immédiatement par les cellules cérébrales des sphères optiques ? Cette explication serait pour le moins inattendue...

Je conclus de cette expérience : on peut voir du blanc, ou avoir la sensation de couleur blanche, sans qu'il y ait, dans l'objet extérieur au sujet connaissant, de qualité blanche... »

D'ailleurs, on sait que la vision de la lumière blanche résulte en réalité de l'impression produite sur nos organes par l'ensemble des radiations élémentaires dont aucune n'est blanche et qui (la physique le tient pour assuré) ne changent pas de nature en s'unissant pour former la lumière blanche. Ici donc encore, pas de blanc dans la source lumineuse, ni dans les radiations, ni dans le milieu interposé, mais seulement dans la sensation par laquelle le sens réagit à l'excitation objective.

Ces quelques faits, qu'il est impossible de nier, nous dispensent d'invoquer d'autres raisons plus discutables apportées en faveur de la thèse médiatiste. Empressons-nous d'ajouter que, pour accepter ces faits (les PP. Lahr et de Sinéty ne sont pas le moins du monde des disciples de Taine ou de Rabier), on n'est pas nécessairement médiatiste.

Les médiatistes, genre Taine ou Rabier, ont le grand tort d'interpréter ces faits dans le sens d'un subjectivisme *total* dans la connaissance sensible. Du monde extérieur, la connaissance sensible ne nous donnerait qu'une représentation illusoire : la réalité des êtres qui constituent le monde extérieur et de leurs qualités que nous nous représentons comme sensibles, ne saurait être que l'objet d'une inférence ou d'un raisonnement, plus ou moins conscient à l'origine et devenant à la longue instinctif et automatique. En réalité, on nie ici la valeur objective de la connaissance sensible : on identifie, comme nous l'avons déjà dit, *sensatio* et *sensatum,* et les sens sont par eux-mêmes inaptes à établir le « pont » entre la connaissance qu'ils nous apportent et la réalité objective répondant à cette connaissance.

Cette thèse, sans doute, n'est peut-être pas absolument inconciliable avec le dogme chrétien, puisqu'elle maintient l'existence objective du monde et des êtres corporels : ce qui permet de sauvegarder la réalité objective des dogmes de l'Incarnation, de la Rédemption, des sacrements et tout spécialement de l'Eucharistie. Mais c'est néanmoins une théorie bien risquée.

Elle est, tout d'abord, difficilement conciliable avec la conscience et la possibilité d'atteindre la vérité. Elle suppose, ainsi que l'observe fort exactement M. l'abbé Collin, que notre connaissance commence par des faits intérieurs, ce qui est contraire à la psychologie infantile et au témoignage de notre propre conscience [1]. Mais surtout elle conduit à l'idéalisme, dont la fausseté est évidente.

Un auteur qui fait de larges concessions au relativisme de la connaissance sensible, le P. Lahr, montre que, même avec le système de l'inférence pour sauvegarder la réalité du monde extérieur, la thèse médiatiste est inacceptable et souverainement dangereuse :

« Percevoir, nous dit-on, c'est *aliéner,* puis *extérioriser* une sensation. La question est précisément de savoir si le système de l'inférence permet cette double opération.

a) Avant tout, pour extérioriser une sensation, c'est-à-dire pour l'attribuer à un objet extérieur, il faut évidemment être déjà en possession de l'idée d'extériorité. Or comment, dans la théorie de l'inférence, pourrions-nous acquérir une pareille notion, puisqu'elle-même la suppose ? Comment projeter hors de moi mes sensations, si je ne sais auparavant que mon moi a un dehors ? Et comment, si nous n'avons pas, avant tout raisonnement, une certaine notion de l'extérieur, pourrions-nous jamais supposer qu'elles s'expliquent par des causes extérieures ?

b*)* L'inférence permet-elle au moins d'*aliéner* nos sensations ? Pas davantage. Remarquons en effet que, pour aliéner une sensation, c'est-à-dire pour affirmer que, tout en étant *en moi,* elle n'est pas produite *par moi,* il ne suffit pas de constater mon impuissance à la supprimer ou à la modifier, il faut encore éliminer cette hypothèse, que peut-être elle est le résultat de quelque énergie latente du moi qui échappe à la fois à ma conscience et à mon pouvoir ; car enfin, il faut bien admettre que l'activité de notre âme n'est pas contenue tout entière dans la sphère consciente.

c) De plus, si, comme le prétend la théorie de l'inférence, la sensation n'est représentative à aucun degré, s'il n'y a ni ressemblance ni même analogie entre elle et l'objet qui la provoque, on peut se demander comment il est possible d'inférer, même approximativement, la nature de celui-ci des caractères de celle-là, et ce qui nous empêche d'attribuer la cause de nos sensations à un esprit par exemple, ou même à Dieu, comme le fait Berkeley ? Aussi peut-on dire que le système de l'inférence conduit par une pente naturelle à l'idéalisme. » *(Cours de Philosophie,* t. I, p. 118-119).

Voilà, cher correspondant, très probablement la théorie philosophique à laquelle s'est accroché votre jeune ami. Ne prenez rien au tragique. Montrez-lui simplement le danger de sa position, et surtout faites-lui valoir que son opinion, loin

[1] Pour l'enfant, le monde extérieur est perçu comme tel, en tout premier lieu. Le monde extérieur lui apparaît comme un *continuum* coloré et résistant, sans objets distincts les uns des autres. Suit un premier travail, que l'on pourrait appeler de *découpage*, pour distinguer les uns des autres les différents objets inclus dans ce *continuum* d'étendues colorées et résistantes. Ce découpage est facilité par les mouvements qui se produisent autour de l'enfant et qu'il fait lui-même. La vue, le toucher lui font faire ces expériences. Puis, il se produit un travail d'*associations*, — telle étendue colorée à telle résistance, telle odeur à telle distance, — parce qu'il les perçoit toujours simultanément ; associations de plus en plus riches qui restent en lui à l'état de dispositions habituelles, pour se réveiller dans toute leur complexité dès qu'une sensation lui en fera percevoir actuellement un des éléments. De chacun de ces groupes de qualités sensibles différentes qu'il perçoit ensemble, qui se déplacent indépendamment des autres, il fait, il construit un objet distinct. Son corps, l'enfant ne le perçoit pas tout de suite dans toutes ses parties comme faisant partie de lui-même, et il traite souvent ses membres comme des choses du monde extérieur. C'est seulement peu à peu, grâce à ses sensations agréables ou douloureuses, cénesthésiques, musculaires, tactiles, visuelles, rendues plus instructives par ses mouvements, coordonnées par la conscience sensible, que son corps lui apparaît comme l'objet à la limite duquel il cesse de sentir, ou du moins il n'a plus la sensation du double toucher, et comme un objet indépendant des autres, qu'il perçoit à son gré et qui lui appartient en propre. Il ne connaîtra que plus tard son moi intérieur. (Cf. H. Collin, *op. cit.*, t. I, n. 216).

d'être une question de simple bon sens et d'expérience toute primaire, est au contraire une thèse fort obscure, très discutable et très discutée.

III. — Deux théories catholiques divergentes et conciliables

Quant à vous, faut-il admettre, avec la bonne simplicité que vous suggèrent les apparences, que la couleur existe en dehors de l'œil qui la voit, telle qu'elle est perçue par notre regard ; que le bruit, le son se produit dans l'air indépendamment de l'ouïe qui le recueille ?

Il est bien difficile de donner aux qualités sensibles une telle objectivité, une telle réalité. Ne vous récriez pas ! Ne vous scandalisez pas ! Non, suivez paisiblement notre exposé.

Rappelez-vous tout d'abord les expériences de physique que nous avons rapportées tout à l'heure. Il est difficile de ne pas y voir la preuve matérielle d'une certaine part prise par nos sens à la formation des données sensibles, telles qu'elles résultent du contact du senti et du sentant. Aussi, les philosophes catholiques, même les plus fermes défenseurs de la réalité objective des qualités sensibles, admettent tous une certaine dose de relativité dans les sensations. Les uns le disent plus timidement, et insistent surtout sur la nécessité de ne pas réduire la réalité objective des qualités sensibles à de simples mouvements mécaniques produisant sur nos sens des excitations diverses. D'autres paraissent insister davantage sur le caractère subjectif des données sensibles se rapportant aux qualités dites secondes, qui existeraient dans l'objet extérieur, non pas formellement, mais causativement. Et souvent les deux écoles se combattent, comme si leurs systèmes étaient opposés. Dans son *Manuel de Philosophie thomiste*, M. Collin appelle les partisans du deuxième système des *interprétationnistes ;* et lui-même, se rangeant parmi les partisans du premier système, se dit *perceptionniste intégral*. Au fond, les deux manières de s'exprimer nous paraissent se différencier par de simples nuances qui n'atteignent pas le fond substantiellement identique de l'explication.

A) Ecoutons d'abord un « interprétationniste, » le P. Lahr.

Il distingue dans les corps *(op. cit.*, t. I, p. 107) qualités premières et qualités secondes. Les premières, suivant nécessairement la nature même de l'être matériel, et qui sont l'*étendue*, la *résistance* et le *mouvement*, existent réellement dans les corps : — « Par le fait même que le corps est corps, il *exige naturellement* d'occuper une certaine portion de l'espace, et de l'occuper *à l'exclusion* de tout autre corps : l'étendue et la résistance sont donc pour lui des propriétés essentielles. En outre n'exigeant pas, de par sa nature, telle place plutôt que telle autre, il est susceptible de mouvement. Ces qualités existent donc réellement dans les corps ; elles y sont précisément telles que nous les percevons ; elles ne cesseraient pas de leur appartenir en l'absence de tout sujet pensant. Or, elles sont l'objet propre et direct du toucher actif, et tous les sens nous en donnent une certaine perception, en tant qu'ils sont eux-mêmes des formes plus ou moins subtiles du toucher... »

Mais les qualités secondes, *couleur, son, chaleur, odeur, saveur,* sont beaucoup moins stables que les précédentes ; plusieurs peuvent même faire complètement défaut : — « Il paraît de plus en plus probable que ces qualités n'existent pas hors de nous *formellement*, c'est-à-dire telles que nous les appréhendons, mais qu'il n'y a dans l'objet que leurs *causes*. Ces causes, *différentes qualitativement selon les diverses sensations* [1], agissent sur nos sens par le moyen de mouvements qu'elles déterminent dans l'éther, ou dans l'air, ou dans la matière... D'où il suit que la couleur, telle que nous la voyons, la chaleur telle que nous la sentons, le son tel que nous l'entendons, ne sont pas des qualités inhérentes aux objets eux-mêmes, mais seulement le terme sensitif d'une opération organique provoquée à la fois par l'objet sensible et ces mouvements qui servent d'intermédiaires à son action. »

Et l'auteur de déclarer que son avis n'est basé ni sur des arguments frivoles tirés des erreurs des sens, ni sur certaines découvertes scientifiques dont on s'exagère la portée. La réalité objective moins stricte des qualités secondes lui paraît devoir être admise en vertu des arguments suivants (p. 108) :

a) La raison *métaphysique* qui garantit l'objectivité formelle de l'*étendue* corporelle ne peut être invoquée en faveur des qualités secondes : en effet, tandis qu'il est évidemment *contradictoire* qu'un sujet inétendu *éprouve* des sensations « volumineuses », on conçoit très bien que la sensation de couleur, par exemple, puisse être provoquée dans un *sujet étendu* par un *objet étendu,* sans que cet objet soit lui-même formellement coloré. Dans ce cas, la sensation de couleur éprouvée par le sujet ne serait pas immédiatement représentative ; elle ne serait que le *mode affectif selon lequel la vue appréhende l'objet étendu*. — Dès lors, notre esprit, n'ayant aucune raison *a priori* d'affirmer l'objectivité stricte des qualités secondes, il en fera la critique d'après les seules données de l'expérience et de l'observation.

b) Or l'expérience et l'observation scientifiques ne témoignent pas en faveur de l'objectivité formelle des qualités secondes.

a. — Il est inutile d'insister longuement sur le caractère essentiellement *relatif* de la *chaleur*, de l'*odeur* et de la *saveur*. Un instant de réflexion suffit pour nous convaincre qu'*en soi,* l'objet n'est ni chaud ni froid, mais que la propriété ainsi dénommée n'est en lui que l'aptitude à produire en nous la sensation de chaleur ou de froid.

b. — Restent le *son* et la *couleur*. La connaissance vulgaire n'hésite pas à les *objectiver* tels quels, mais le bon sens vulgaire lui-même admettra difficilement, à la réflexion, qu'une qualité nouvelle, objective, réellement sonore en elle-même, naisse

[1] C'est nous qui soulignons, car cette incise a une grande portée pour atténuer la force des critiques formulées contre « l'interprétationnisme. »

dans l'objet par le seul fait que notre ouïe est affectée maintenant par douze vibrations, au lieu des onze, qui seules sont perceptibles au toucher. »

Et comme c'est principalement sur la couleur que portent les discussions entre partisans et adversaires de l'objectivité des qualités secondes, le P. Lahr insiste quelque peu : — « La sensation de couleur, dit-il, trouve pleinement sa raison suffisante au point de vue physique, dans les vibrations éthérées ; or... notre esprit ne peut invoquer ici que des arguments d'ordre physique ; il est donc, à tout le moins, inutile de supposer, en plus de ces vibrations, une qualité objective formellement colorée. — Outre cet argument négatif, des raisons positives solides invitent à considérer la couleur, telle que nous la manifeste la vue, comme une sensation et non comme une qualité formellement objective » (p. 109).

Ces raisons positives, ce sont les expériences que nous avons rapportées tout à l'heure et qui, réellement, sont concluantes pour quiconque ne se laisse pas égarer par le préjugé.

La conclusion de l'auteur est à retenir :

« Les mots de *chaleur*, de *couleur*, de *son*, d'*odeur* et de *saveur* signifient donc en réalité deux choses profondément distinctes, selon qu'on les prend au sens *subjectif*, en tant qu'*effets* psychologiques produits en nous, ou au sens *objectif*, en tant que *causes* physiques capables de produire en nous ces effets. Au premier sens, ils signifient des *sensations*, et au second, DES QUALITÉS INCONNUES EN ELLES-MÊMES AGISSANT SUR NOS SENS PAR L'INTERMÉDIAIRE DE MOUVEMENTS MATÉRIELS.

Ces deux ordres de faits sont sans doute reliés entre eux par un rapport de causalité, mais il n'y a pas entre eux de rapport de ressemblance stricte qui permette de saisir directement celui-ci dans celui-là. Il faut donc avouer qu'ici la sensation n'est pas une *image* qu'il suffit de voir, mais un *signe* qu'il s'agit d'interpréter à l'aide de la raison, afin de savoir exactement à quoi elle correspond dans la réalité » (p. 111-112).

B) Entendons maintenant le « perceptionniste intégral, » M. l'abbé Collin :

« Sans traiter ici la question métaphysique de la réalité extérieure des qualités sensibles — et non, comme on le dit trop souvent, de leur objectivité, qui est indubitable, puisque ce sont des objets de connaissance, — disons seulement que cette théorie, où *l'on prétend réduire les qualités sensibles au mouvement local qui n'en est que le substratum matériel* [1], le seul accessible aux instruments des physiciens et mathématiquement mesurable, n'est pas admissible même aux yeux du simple psychologue. Outre, en effet, qu'elle est déduite d'hypothèses aventureuses sur l'essence de la matière et qu'elle s'appuie sur des arguments sans force probante... : 1° elle se heurte à l'évidence invincible du témoignage de notre conscience, seul témoin immédiat des faits psychologiques, qui nous donne la sensation *(sensatio)* comme la connaissance, non point d'une modification ou impression subjective, — telle, par exemple, l'impression agréable ou pénible de certaines saveurs, — mais de quelque chose d'extérieur au sujet sentant, c'est-à-dire, au moins, à l'organe par lequel il sent, indépendant de lui, s'imposant à lui, par exemple d'une surface colorée ; évidence que seule peut obscurcir une confusion voulue entre le *sensatum* extérieur (objet du sens) et la *sensatio*, acte personnel du sujet (objet de conscience), par exemple, entre la surface colorée vue et l'acte de vision ; 2° elle fait naître le problème insoluble de l'objectivation à l'extérieur des modifications subjectives, des états de conscience qui seraient nos sensations ; 3° elle conduit logiquement à nier aussi la réalité des sensibles communs, puisque ceux-ci ne se révèlent à nous comme extérieurs que dans et par les sensibles propres ; en particulier des mouvements, vibrations, etc., que nous ne pouvons connaître que grâce à des sensations visuelles, sonores ou tactiles. On arrive ainsi à l'idéalisme complet et de plus au scepticisme : quelle confiance avoir, en effet, en des facultés qui nous révèlent invinciblement comme des réalités extramentales ce qui n'est qu'impression subjective ? » *(Op. cit.*, t. I, p. 257).

Cette argumentation de M. l'abbé Collin est vraiment solide contre les systèmes philosophiques qui ne voient dans la connaissance sensible qu'un phénomène purement subjectif, sans valeur représentative de l'objet. Elle vaut donc contre la thèse de l'hallucination vraie de Taine, contre la thèse de l'inférence de Victor Cousin. Mais, appliquée à la conception qu'on a lue tout à l'heure sous la plume du P. Lahr, elle serait d'une exagération évidente et sans effet. En évoquant ici le spectre du scepticisme et de l'idéalisme, il semble qu'on fasse quelque confusion.

En effet, les trois arguments formulés par le « perceptionnisme intégral » sont efficaces contre la thèse « interprétationniste » qui « prétend réduire les qualités sensibles au mouvement local qui n'en est que le *substratum* matériel. » Mais jamais l' « interprétationnisme » des philosophes qui pensent comme le P. Lahr, n'a émis une telle prétention. Nous avons entendu cet auteur déclarer que « les mots de chaleur, de couleur, de son, d'odeur, de saveur, signifient en réalité deux choses profondément distinctes, selon qu'on les prend au sens *subjectif*, en tant qu'effets psychologiques produits en nous, ou au sens *objectif*, en tant que causes physiques capables de produire en nous ces effets. Au premier sens, ils signifient des *sensations*, et au second, *des qualités inconnues en elles-mêmes agissant sur nos sens par l'intermédiaire de mouvements matériels.* » [1] Cette théorie admet donc la distinction nécessaire du « sensatum » et de la « sensatio » ; et, de plus, elle ne confond pas la « qualité » sensible objective avec le mouvement qui sert à sa manifestation. — On fait encore appel, pour prouver l'objectivité formelle des *sensata*, à l'évidence invincible du témoignage de notre conscience, qui nous présente la *sensatio* comme la connaissance « non point d'une modification ou impression subjective, mais de quelque chose d'extérieur au sujet sentant. » Mais, ici encore, l'interprétationnisme que nous adoptons à la suite du P. Lahr ne contredit en rien le témoignage de notre conscience.

[1] C'est nous qui soulignons ici, pour les mêmes raisons de conciliation que ci-dessus.

[1] Causes différentes *qualitativement*, avons-nous lu tout à l'heure.

Il accorde pleinement que notre conscience témoigne que notre acte de connaissance sensible est représentatif d'une réalité extérieure, et ce caractère représentatif de la sensation est véridique, dans le seul sens où peut être dite vraie la connaissance sensible. Mais notre interprétationnisme fait observer avec raison que c'est une tout autre question de savoir si cette représentation d'une réalité extérieure implique physiquement dans l'objet extérieur perçu une qualité formellement identique à celle qui est sensiblement perçue. Aucun perceptionniste intégral n'ose aller jusque-là, et les plus décidés d'entre eux entendent bien professer « un réalisme naturel bien différent du réalisme naïf du sens commun [1]. » Nous verrons bientôt d'ailleurs, d'après S. Thomas lui-même, que cette identité formelle est ici inconcevable. — En troisième lieu, l'interprétationnisme que nous suivons explique parfaitement l'extériorisation de nos représentations. A la base de son explication, il pose la distinction des qualités premières et des qualités secondes :

« Il faut, écrit le P. Lahr, considérer les qualités premières comme fondamentales et objectives, perçues directement telles qu'elles sont en elles-mêmes, et par suite, immédiatement représentatives de la réalité. Pour les qualités secondes, il faut admettre qu'elles sont relatives et subjectives quant à la forme sous laquelle nous les percevons. Les sensations qui leur correspondent n'ayant pas de conformité immédiatement représentative avec la cause matérielle qui les produit en nous, ne sauraient par elles-mêmes nous en donner l'idée ; aussi sont-elles simplement significatives de la réalité et ne doivent-elles être affirmées comme objectives qu'après interprétation, au moyen d'une certaine inférence. L'étendue résistante, éprouvée comme nôtre dans la conscience que nous avons de notre moi corporel, et s'imprimant directement en nous par le toucher actif, s'il s'agit des autres corps, tel est donc l'élément immédiatement perçu dans sa réalité objective, et qui nous permet d'affirmer la conformité de notre perception avec l'objet, sans qu'il soit besoin de recourir à une comparaison impossible. C'est cette perception qui nous fournit l'élément d'extériorité indispensable pour objectiver les données de nos sens ; c'est elle qui constitue comme le noyau solide autour duquel viennent se grouper les qualités secondes, et nous permet de les interpréter en les ramenant aux qualités premières : étendue, impénétrabilité et mobilité, lesquelles seules sont telles quelles objectives et essentielles à toute matière. » *(Op. cit.*, p. 112).

Cette explication fait clairement comprendre que le scepticisme n'est nullement à redouter. Nos sens n'affirment rien qui doive nous induire en erreur ; ils attestent : couleur, odeur, saveur, son, étendue, résistance, impénétrabilité, mouvement, et tout cela existe réellement selon la représentation qu'ils nous en fournissent. Mais les sens nous fournissent ce qu'ils peuvent nous fournir, rien autre chose. Et ils ne peuvent nous fournir que les sensibles extérieurs, *en tant qu'actuellement sentis :* NON SENSIBILIA, SED SENSATA, pourrions-nous dire en une formule brève et précise. Et c'est dans la confusion philosophique des *sensibilia* et des *sensata* que gît toute l'équivoque. Nous allons, à la lumière des textes de S. Thomas lui-même, nous efforcer de la dissiper.

IV. — Un coup d'œil sur la doctrine de S. Thomas

La doctrine de S. Thomas sur la connaissance sensible et son objectivité se trouve condensée dans la *Somme théologique*, I[a], q. 78, a. 3. Mais la pensée du Docteur angélique y est si résumée que les traits distinctifs n'y apparaissent point avec la netteté nécessaire. Aussi bien, la question de la connaissance sensible est avant tout d'ordre philosophique, et c'est dans les œuvres philosophiques qu'il faut aller en chercher la solution intégrale. Nous indiquerons nos références au cours de l'exposé [1].

1. S. Thomas part des données les plus élémentaires et les plus accessibles au simple bon sens.

Il se demande tout d'abord comment la faculté de connaissance sensible passe de la puissance à l'acte. Et il dissipe une première équivoque Cette faculté de connaissance peut être encore en puissance, parce qu'elle n'est pas formée : c'est l'œuvre de la génération humaine et de la formation du corps humain qui fera naître et grandir cette faculté. Mais une fois la faculté acquise, elle n'est encore qu'en puissance de recevoir des connaissances sensibles. Pour que se produisent ces connaissances, il faudra que le sensible extérieur vienne s'unir à la faculté du sujet sentant : — « Les objets sensibles, qui sont les principes actifs de l'opération sensitive, c'est-à-dire ce qui est visible, audible etc., existent en dehors de l'âme... Or, quelqu'un ne peut sentir, lorsqu'il le veut, ces objets, car il ne les possède pas en lui-même ; ils doivent lui venir de l'extérieur... Or, le sens est une faculté de l'âme et un organe corporel... Il faudra donc qu'il reçoive en lui matériellement et corporellement la similitude de la chose qui est sentie... » *(De Anima*, II, lect. 12).

2. Cette similitude n'est pas uniquement matérielle et corporelle : elle est telle dans l'organe, qui est la partie matérielle et corporelle du sens ; mais dans la faculté elle-même, elle sera en quelque sorte spirituelle, c'est-à-dire intentionnelle ou représentative.

Tout d'abord, quant à la similitude matérielle, S. Thomas rejette l'opinion de certains commentateurs d'Aristote qui défigurèrent la doctrine du Maître en imaginant de petites entités se détachant des objets eux-mêmes pour venir impressionner l'organe : « Ce qui parvient à chacun des

[1] Abbé Collin, *op. cit.*, t. II, p. 52.

[1] Les deux principales sources sont le Commentaire sur les trois livres du *De Anima* d'Aristote, spécialement l. III, leçon 2, et le commentaire sur le livre *De sensu et sensato*. On voudra bien remarquer que si lesdits commentaires sont de 1266, la *Prima Pars* est de l'année suivante : il est donc peu vraisemblable que la doctrine exprimée dans la *Somme* apporte, dans la question présente, des correctifs à la doctrine des Commentaires d'Aristote. — Ne pas confondre le commentaire sur le *De Anima*, en trois livres, avec la Question disputée *De Anima*.

sens, ce ne sont pas des corps émanant du corps sensible, comme certains ont opiné ; mais pour chacun d'eux, c'est un mouvement, une passion du milieu modifié par l'objet externe » *(De sensu et sensato,* édit. de Parme, lect. 16, p. 187). Conformément à la physique de son temps, S. Thomas n'admet pas cette impression physique et matérielle pour la vue, mais il l'admet pour tous les autres sens, car, dit-il, « tous les autres sensibles modifient l'organe et l'intermédiaire du sens en leur apportant un changement matériel : l'objet du toucher, en réchauffant ou en refroidissant ; l'objet du goût, en affectant l'organe du goût d'une certaine saveur par l'intermédiaire de la salive ; l'objet de l'ouïe, par le mouvement corporel ; l'objet de l'odorat par l'évaporation sous forme de vapeur. » *(Metaph.,* I, lect. 1, édit. de Parme, p. 248).

Bien plus, l'excès de cette modification physique amène des perturbations désastreuses pour la faculté sensible : — « Il faut, pour provoquer la sensation, que se maintienne dans les organes une proportion raisonnable. Si le mouvement sensible se produit avec une force que ne peut supporter l'organe, la proportion est rompue ; et le sens lui-même qui existe en raison de cette proportion de l'organe est corrompu. » *(De Anima,* II, lect. ultima).

Il faut ensuite une similitude en quelque sorte spirituelle dans la faculté elle-même (et c'est ici que nous commençons à comprendre la position extrêmement sage adoptée par S. Thomas) :

« Il faut poser ici en principe que le sens est apte à recevoir la similitude de son objet sans la matière. Mais n'est-ce pas là le sort commun de tout être qui subit une action extérieure ? Car l'agent agit par sa forme et non par sa matière. Il s'en suit donc que tout être patient reçoit une forme sans sa matière... A quoi il faut répondre... que la différence est ici dans le mode même de réception. En certains cas, la forme que l'agent imprime au patient possède le même mode d'existence dans le patient que dans l'agent. Et cela arrive quand le patient possède la même disposition physique que l'agent à recevoir la forme... Mais alors, si le patient possède la même disposition que l'agent, la forme est reçue en lui de la même façon qu'elle existait en l'agent, c'est-à-dire en une matière semblable... Mais d'autres fois, la forme est reçue dans le patient *selon un mode d'existence différent* que le mode qu'elle avait en l'agent. Aussi la forme est-elle reçue dans le patient sans matière : il y a alors assimilation du patient et de l'agent quant à la forme, non quant à la matière. C'est le cas de la connaissance sensible : la forme sensible a un mode d'être différent dans le sens et dans la chose sensible. Dans la chose sensible, elle possède un être *naturel* ; dans le sens, un être *intentionnel* et *spirituel*... Le sens est affecté par le sensible qui possède la couleur, la saveur ou le son, mais non pas en tant que ce sensible est le sujet physique de ces qualités sensibles. La pierre colorée ne l'affecte pas en tant que pierre... Mais le sens est affecté par le sensible en tant que tel, c'est-à-dire en tant que coloré, savoureux, considéré par conséquent uniquement dans sa forme. Et ainsi il faut dire que le sens est assimilé au sensible selon la forme sensible et non selon la disposition de la matière. » *(De Anima,* II, lect. 24).

On retrouvera cette doctrine condensée dans l'art. cité de la *Somme.* — Au sujet de la doctrine de cet article (et il faut en dire autant des passages que nous avons traduits) nous faisons nôtre la remarque du P. J. Wébert dans sa traduction du *Traité de l'Ame humaine* (édit. de la *Somme théologique* de la *Revue des Jeunes,* Paris, 1930) : « La « spiritualité » de la vision, en fonction de la spiritualité de la lumière, la doctrine des « milieux » nécessaires à la sensation (le diaphane, l'air, la chair, etc.), procèdent de la physique ancienne, et spécialement de la théorie des éléments. C'est pourquoi toutes ces distinctions subtiles devraient être révisées, relativement à la physique et à la physiologie modernes. » (Note 57, p. 358). — Néanmoins, la substance de la doctrine (nécessité de la double immutation) doit être conservée ; elle est en pleine conformité avec la physique et la physiologie contemporaines.

3. Ainsi, le sens est une puissance passive, qui est déterminée à son acte par la réception d'une espèce sensible : l'objet sensible joue le rôle d'agent ; le sens joue le rôle de patient. *(QQ. DD. De Veritate,* q. 26, a. 3, ad 4 ; cf. *In III Sent.,* dist. 14, a. 1). Et toutefois, la réception de l'espèce sensible n'est pas la sensation ; elle y dispose simplement le sens d'une façon immédiate et efficiente. La réception de l'espèce est, en effet, purement passive de la part de la faculté sensible ; mais la sensation est déjà une sorte d'action : c'est, à proprement parler, une opération, qui se produit naturellement et nécessairement dès là que le sens est déterminé à telle représentation par telle espèce sensible. (Cf. *De Anima,* II, lect. 10 ; III, lect. 7 ; *In I Sent.,* dist. 40, q. 1, a. 1 ; *De Veritate,* q. 2, a. 6, etc.).

4. La sensation, ou opération du sens dans l'ordre de la connaissance, est un acte du composé, c'est-à-dire de la faculté et de l'organe, bien que strictement parlant, elle émane formellement de la seule faculté *(QQ. DD. De anima,* a. 19, c. et ad 15 ; *De Anima,* III, lect. 7 ; cf. II, lect. 24).

5. Toutefois, dans l'opération sensitive l'espèce ou impression sensible n'est pas *ce qui* est senti, *id quod sentitur,* mais seulement *ce par quoi* (principe efficient que parfois S. Thomas appelle aussi formel) la sensation est produite, *id quo sentitur (QQ. DD. De Veritate,* q. 2, a. 6 ; *De spiritualibus creaturis,* a. 9, ad 6 ; *De Anima,* III, lect. 8).

Il serait toutefois peu conforme à la doctrine thomiste d'admettre dans la sensation une sorte d'espèce expresse, comparable dans la connaissance sensible au verbe de la connaissance intellectuelle. Le P. Lahr, disciple de Suarez, adopte ici trop facilement l'opinion contraire *(op. cit.,* p. 124). Voir, dans le vrai sens thomiste, Remer, *Summa prælectionum philosophiæ scholasticæ,* II, Prato, 1895, n. 221. S. Thomas dit expressément : « Il y a, dans la partie sensitive, deux sortes d'opérations. L'une est passive, qui consiste uniquement dans l'immutation (de l'organe et du sens), et c'est ainsi que se parfait l'opération sensible, par cela seul que le sens est affecté par l'objet sensible. Une autre opération est celle de la formation, selon que la faculté imaginative se forme au dedans d'elle-même une image de la chose absente ou même d'une chose que nous n'avons jamais vue. » *(Sum. theol.,* Ia, q. 85, a. 2, ad 3). « D'aucuns ont voulu voir, dans cet *ad tertium,* la preuve

que pour S. Thomas, il n'y avait pas, à proprement parler, de fruit vital dans l'opération du sens externe ; mais que ce fruit vital, appelé plus spécialement du nom de verbe, était propre à l'imagination et surtout à l'intelligence. — Il n'est pas douteux que, dans la doctrine de S. Thomas, la production du verbe intérieur se trouve à un titre spécial et exceptionnellement parfait dans l'intelligence. Mais il est également certain... que toute opération des facultés de connaître est une opération immanente... se terminant au dedans du sujet qui agit. Même les sens extérieurs rentrent dans la catégorie des principes d'action immanente. Il s'ensuit que l'action de sentir ne peut pas consister dans la seule immutation ou information de l'organe par l'espèce sensible, si l'on veut entendre par là qu'il n'y aurait pas, comme terme immanent de cette opération, production d'un fruit vital au dedans du sujet qui agit ». Ce fruit vital est simplement l'opération vitale de connaissance consécutive à l'immutation du sens. Mais S. Thomas a voulu affirmer que « le sens ne produit pas ce fruit vital (l'espèce expresse assimilable au verbe) pour lui-même, si l'on peut ainsi dire. Il le produit pour les sens intérieurs, et surtout pour l'imagination où il se conserve ». Ce fruit vital est l'image intérieure, inutile dans la sensation qui est essentiellement représentative de l'objet senti. (Voir Pègues, *Commentaire littéral,* t. IV, p. 668).

6. Il est inutile d'insister sur les considérations générales relatives à l'objet de la sensation, c'est-à-dire l'objet sensible. On connaît la division classique du sensible propre, commun, accidentel. Le commentaire *De Anima* expose tout au long, à ce sujet, la doctrine thomiste et traditionnelle bien connue (cf. surtout l. II, lect. 13). Ces notions présupposées, S. Thomas se demande quels sont les rapports du sens et du sensible. Et c'est ici que son exposé devient extrêmement suggestif. Il combat une opinion singulièrement semblable à celle qu'exposait notre jeune philosophe chinois.

Cette opinion est rapportée au commentaire *De Anima,* l. III, lect. 2 (édit. de Parme, p. 103, col. 2) : « Certains anciens philosophes naturalistes opinaient que rien n'est blanc ou noir en dehors de la vision ; que la saveur n'existe que dans le goût, et ainsi des autres sensibles et sens. Et parce qu'ils ne croyaient qu'à l'existence des sensibles, et n'admettaient aucune autre faculté de connaissance que les sens, ils affirmaient que tout l'être et la vérité des choses consistait dans leur paraître. Et ils en déduisaient la vérité simultanée des contradictoires, par le seul fait que divers philosophes opinaient contradictoirement ; *en ce qui concerne les sensibles, ajoute S. Thomas,* DICEBANT QUODAMMODO RECTE, QUODAMMODO NON. »

Nous y voici, et nous prions notre vénéré correspondant de suivre le raisonnement de S. Thomas.

Selon sa coutume, l'Angélique Docteur part des données les plus simples :

« Le sens ne saurait être confondu avec le sensible en acte ; car si les sens étaient identiques aux sensibles en actes, ils seraient eux-mêmes l'objet de sensations ; et... ils pourraient exercer leur connaissance sensible même en l'absence des sensibles extérieurs. Et parfois cependant le sens est identique au sensible en acte. Parfois, en effet, nous disons que quelqu'un voit et entend, par le fait qu'il peut voir et entendre...; mais d'autres fois nous disons que quelqu'un voit et entend parce qu'il se trouve dans l'acte même de voir et d'entendre... C'est de cette façon que le sens, mis en acte de sentir par le sensible extérieur, lui devient semblable. » *(De Anima,* II, lect. 10). Ainsi, le sens en acte est l'objet sensible en acte, non point que la faculté sensitive soit elle-même l'image de l'objet sensible que perçoit le sens, mais parce que les deux choses n'en deviennent qu'une, formée d'acte et de puissance *(Sum. theol.,* Ia, q. 55, a. 1, ad 2). Ainsi le sensible et le sentant en acte constituent un seul et même acte, avec cependant des rapports différents. Il a été démontré au 3e livre des *Physiques* que le mouvement, ainsi que l'action et la passion sont dans le sujet qui supporte l'action, c'est-à-dire dans le mobile, dans le patient ; cela, parce que l'acte de l'agent et du moteur se produit dans le patient et non dans l'agent et le moteur. Et c'est la raison pour laquelle il n'est pas nécessaire que tout moteur soit lui-même mû par un autre [1] : si, en effet, le mouvement et l'action, qui est une sorte de mouvement, se trouvaient dans le moteur, il faudrait que celui-ci fût également mû. Donc, comme il a été dit au 3e livre des *Physiques* que l'action et la passion constituent dans le sujet un seul et même acte, avec des rapports différents, en tant que l'action est dite telle parce qu'elle vient de l'agent, la passion, parce qu'elle se trouve dans le patient ; ainsi doit-on dire que, dans le sujet sentant, l'acte du sensible et l'acte du sentant ne font qu'un seul et même acte. mais avec des rapports différents... Ce n'est pas seulement dans la sensation de la vue que s'affirme cette identité du voyant en acte avec l'objet actuellement vu, mais il en est de même pour tous les sens : l'acte du sentant est la même réalité que l'acte du senti, mais avec des relations différentes. Je dis, l'acte du sentant, par exemple l'ouïe en acte, et l'acte du sensible, par exemple, le son en acte. Le sujet capable d'entendre passe-t-il à l'opération d'entendre ; l'objet qui peut résonner vient-il à être entendu, alors simultanément se produit le son en acte, qui peut être appelé *sonatio* et l'ouïe en acte, qui est appelé *auditio*... Et ce qu'on dit ici de l'ouïe et du son, présente le même aspect dans les autres sens et sensibles... En certains sensibles et facultés sensitives, on a pu nommer l'acte de l'un et de l'autre par deux noms distincts : ainsi, du sensible sonore, l'acte est appelé *sonatio* et de l'ouïe qui perçoit le son, l'acte est nommé *auditio.* Mais, dans d'autres cas, on n'a pu trouver de nom que pour l'acte du sentant, ainsi, l'acte de la vue est appelé *visio ;* mais l'acte de la couleur n'a pas reçu de nom. » *(De Anima,* III, lect. 2).

Ces assertions, glanées au cours de cette importante leçon du commentaire *De Anima,* nous montrent comment la pensée de S. Thomas, avec l'unique ressource du raisonnement, se rapproche des conclusions formulées par l' « interprétationnisme » moderne, éclairé par les expériences de la physique. La sensation est un acte vital, représentatif d'une réalité sensible externe. Cet acte est le résultat commun, d'une part de l'impression faite dans le sens par l'objet sensible, d'autre part de la puissance mise ainsi en acte. Cette représentation vitale est donc l'acte commun du senti et du sentant ; du senti, en tant qu'elle se réfère à lui comme à son principe déterminant,

[1] Cette exception vise Dieu, premier moteur non mû.

dont elle est la représentation ; du sentant, en tant qu'elle est opération vitale, consécutive à la détermination reçue de l'extérieur. De même que l'acte vital est, par rapport à la puissance sensitive, une perfection dans l'ordre de la connaissance actuelle, de même l'acte représentatif est, par rapport à l'objet extérieur, une perfection dans l'ordre de sa manifestation actuelle : connaissance actuelle et manifestation actuelle s'identifiant dans le même acte, avec deux rapports différents, rapport au sujet sentant, rapport à l'objet senti. Et ainsi, pour éviter toute équivoque, il faudrait reprendre la terminologie adoptée par l'Angélique Docteur à propos du sens de l'ouïe et établir les rapports suivants :

Sujet sentant	—	Acte commun avec rapports différents	—	Objet senti
Auditus, dont l'acte est		*Auditio* = *sonatio*		*sonus* Qui est l'acte de
Sens	—	Sentant = senti	—	sensible

La même leçon 2 nous apporte un confirmatur éloquent de cette analyse psychologique si suggestive. Ayant affirmé que l'acte du sentant est la même réalité que l'acte du senti, il faut de toute nécessité déclarer que, *quant à cet acte commun,* sens et sensibles sont soumis aux mêmes lois de la conservation et de la destruction, *simul salvantur et simul corrumpuntur :* — « Parce que l'acte du sensible et l'acte du sentant ne sont qu'un seul acte dans le sujet, quoique avec des rapports différents, il faut de toute nécessité que l'ouïe dans son acte et le son dans son acte soient simultanément conservés et détruits. Il en est de même des autres sensibles et des autres sens. Mais si l'on parle de la faculté de sentir et de la puissance d'être senti, il n'en est plus de même. »

Et c'est par cette distinction que l'Angélique Docteur résout le problème soulevé jadis par les philosophes naturalistes, qui *dicebant quodammodo recte, quodammodo non.* Ils avaient raison d'affirmer que le sens et le sensible en acte étaient si intimement liés qu'ils se conservaient et se détruisaient simultanément ; mais ils avaient tort de ne pas considérer qu'une fois l'acte de connaissance terminé, demeuraient d'un côté la puissance de sentir, de l'autre celle d'être senti.

7. La conclusion ultime de S. Thomas sera donc que la connaissance sensible nous fait atteindre l'objet sensible en tant que celui-ci agit sur nos sens et y provoque la sensation qui implique sa représentation intentionnelle. Mais la distinction établie entre *sonus,* qui n'est que le pouvoir objectif d'ébranler notre ouïe, et *sonatio* qui est l'acte même par lequel le son se manifeste à notre ouïe, montre bien que S. Thomas établit entre la représentation sensible et la cause externe de cette représentation la même différence qu'y attachent les « interprétationnistes » modernes, guidés par les expériences de physique. Dans le commentaire *De Anima,* il s'est appliqué à exposer ce qu'est le sensible en acte, c'est-à-dire en tant que perçu par la faculté sensitive. Dans le commentaire *De sensu et sensato,* il s'applique à rechercher ce qu'est le sensible considéré en lui-même. Cette double recherche philosophique montre bien la modernité de S. Thomas à cet égard [1].

La façon même dont il défend la véracité des sens, nonobstant les explications qui précèdent, nous confirme dans cette manière de voir ; elle est d'ailleurs la meilleure réponse qu'on puisse aujourd'hui encore faire à ceux qui accusent l' « interprétationnisme » que nous avons accepté, de conduire tout droit au scepticisme : — « Le sens connaît qu'il sent ; mais il ne connaît ni la nature de son acte, ni sa proportion aux choses, et par conséquent, ni sa vérité. » *(QQ. DD. De Veritate,* q. 1. a. 9).

Et cependant la connaissance du vrai ne nous est pas interdite : — « Le vrai, quant à sa notion immédiate et première, est dans l'intelligence. Comme, d'autre part, toute chose est vraie selon qu'elle revêt la forme qui lui est propre et qui répond à sa nature, il y a nécessité que l'intelligence, faculté de connaître, soit vraie en raison d'une représentation fidèle de la chose connue, représentation qui est sa forme propre en tant que pouvoir connaissant. Pour ce motif, la vérité se définit par la conformité de l'intellect avec les choses, et il en résulte que connaître une telle conformité, c'est connaître la vérité. Or, cette conformité, les sens ne la connaissent en aucune manière ; car bien que l'œil, par exemple, ait en lui l'image de l'objet visible, il ne saisit point le rapport qu'il y a entre la chose vue et ce qu'il s'en représente. » *(Sum. theol.,* I[a], q. 16, a. 2, tr. du P. Sertillanges, *Dieu,* édit. de la *Revue des Jeunes,* t. II, p. 272).

Ainsi donc, « la vérité n'est pas dans les sens de telle sorte que les sens connaissent la vérité, mais en ceci seulement qu'ils ont une exacte perception du sensible... Et cela se produit quand les sens appréhendent les choses telles qu'elles sont. » *(Id.,* q. 17, a. 2). Mais encore faut-il ajouter que, pour le sens en acte, les sensibles en acte sont ce qu'ils lui apparaissent ; le jugement sur la conformité de la représentation avec l'objet extérieur, et dans la mesure où cette conformité est physiquement réelle, relève de l'intelligence et de l'intelligence seule.

* *

La question posée par notre correspondant de Chine nous a peut-être entraîné un peu loin. Mais il fallait bien donner quelques éclaircissements et montrer que si le missionnaire a cent fois raison de mettre en garde le jeune homme contre un idéalisme ou un phénoménisme dangereux pour la certitude et, par voie de conséquence, pour la

[1] « Quid autem sit unumquodque eorum secundum actum, id est, secundum quod est color actu perceptus a sensu, aut sapor vel quodcumque aliud sensibile, dictum est in libro *de Anima* .. sed quid sit unumquodque eorum secundum seipsum, quod natum est facere sensitivum actu, est nunc dicendum in hoc libro. » *(De sensu et sensato* lect. 6, p. 160). Nous ne suivrons pas S. Thomas sur ce terrain : la remarque formulée par le P. Wébert s'y oppose.

foi, il ne doit pas exagérer dans l'affirmation des réalités extérieures propres aux sons et aux couleurs. Qu'il médite la parole profonde de S. Thomas :

« *Ideo excludenda est opinio antiquorum naturalium, qui opinabantur nihil esse album aut nigrum nisi quando videtur, et similiter de aliis sensibilibus et sensibus. Dicebant enim quodammodo recte et quodammodo non. Cum enim dupliciter dicatur sensus et sensibile, scilicet secundum potentiam et secundum actum, de sensu et sensibili secundum actum accidit quod ipsi dicebant, quod non est sensibile sine sensu. Non autem hoc verum est de sensu et sensibili secundum potentiam.* »

Q. — En consultant l'*Ami* 1927, p. 570, je viens de lire cette phrase : « L'indulgence de l'autel privilégié pour les vivants... etc. »

Ma vieille théologie ne parlait que de l'autel privilégié *pour les défunts*. A quelle époque a eu lieu cette extension du privilège ?

R. — Reportez-vous, dans la même année de l'*Ami*, aux pages 152-156, et vous y trouverez des détails sur les sept autels de la Basilique de Saint-Pierre à Rome, qui sont des autels privilégiés pour les vivants et pour les morts. Vous verrez que cette dévotion aux *Sept autels* date sans doute des premiers temps de la liberté de l'Eglise, dès l'édit de Milan, et comment ces autels furent enrichis de précieuses indulgences, communiquées ensuite, dans le cours des siècles, à d'autres églises de l'univers catholique. Votre vieille théologie, qui doit dater d'un temps où les communications n'étaient pas ce qu'elles sont de nos jours, allait au plus pratique, au plus connu, qui est l'autel privilégié pour les défunts. Mais vous vous convaincrez facilement que l'autel privilégié pour les vivants est bien antérieur encore à votre vieille théologie.

Comme exemple récent de l'octroi de l'indulgence de l'autel privilégié pour les vivants, voyez ce que nous avons dit sur la concession qui en est faite aux prêtres membres de la *Pieuse Union du Trépas de S. Joseph*, dans l'*Ami* 1923, p. 629 et suiv., p. 681 ; et 1924, p. 361 et suiv. Vous vous convaincrez aussi que cette forme antique d'indulgence est encore usitée de nos jours, bien que tout à fait exceptionnelle.

Q. — S. Thomas et ses disciples affirment que seul Dieu peut agir directement sur notre intelligence et notre volonté ; ni les anges, ni les élus ne le peuvent.

Quelles sont les raisons *métaphysiques* de cette affirmation ?

R. — Relisez S. Thomas, *Somme théologique*, Ia, q. 111, art. 1 et 2, et vous aurez la réponse à votre question.

1° En premier lieu, l'action directe de l'ange ou de l'âme séparée sur notre intelligence est impossible. La raison, psychologique tout autant que métaphysique, de cette affirmation, c'est qu'en cette vie, où l'âme est unie au corps, l'intelligence humaine ne peut pas saisir la vérité toute nue ; le mode naturel d'intellection est réalisé par conversion de l'intelligence vers les images. (Voir, dans la *Somme*, q. 84, a. 7). Et donc, c'est uniquement sous la similitude des choses sensibles que les anges proposeront aux hommes la vérité intelligible. Dans les « Questions disputées » *(De Veritate*, q. 11, a. 2; *De Malo*, q. 16, a. 12), S. Thomas nous avertit que cette manifestation de la vérité intelligible par mode d'images sensibles peut se faire, de la part des anges aux hommes, d'une double manière : ou par mode d'apparitions extérieures et en agissant sur les sens du corps, à la manière dont un homme communique à l'autre ses propres pensées ; ou par mode de représentations imaginatives intérieures. Le premier mode implique toujours une certaine intervention extraordinaire de l'ange ; le second, au contraire, est le mode qui lui convient en propre. C'est donc en agissant sur l'imagination que l'ange provoque naturellement des pensées dans l'intelligence humaine. Ce qui n'empêche pas que l'ange puisse également « fortifier » (l'expression est de S. Thomas) l'intelligence humaine, non certes en lui donnant en elle-même un surcroît de vertu intellective, mais (comme l'Angélique Docteur l'explique à propos de l'illumination angélique, q. 106, a. 1) en adaptant plus parfaitement à la puissance de l'intelligence humaine l'objet à saisir. C'est ainsi que par ses explications, le maître aide son disciple à faire acte d'intelligence d'une manière bien plus excellente qu'il n'aurait pu le faire laissé à lui seul.

Dieu, au contraire, parce que cause première de tout être et de toute perfection, peut agir directement sur l'esprit qu'il crée, et qu'il peut doter soit d'une acuité supérieure d'intelligence, soit d'idées toutes faites qu'il lui infuse. Ainsi Adam, créé à l'âge d'homme fait, a dû recevoir de Dieu immédiatement et la vigueur d'intelligence requise par son âge et sa qualité de chef du genre humain, et, toutes faites déjà, les idées correspondant aux besoins de son état d'intégrité.

2° En second lieu, Dieu seul peut immédiatement agir sur la volonté humaine. « L'action de l'ange ne fait que disposer à l'élection ; l'action de Dieu la fait : *operatio angeli est sicut disponens ad electionem ; operatio autem Dei est sicut perficiens*[1]. » C'est, en effet, — et ici, la raison est d'ordre métaphysique, — la causalité divine seule, qui peut atteindre l'intime même de l'être, sous quelque forme qu'il se présente. C'est même là un principe fondamental de la métaphysique thomiste. Accorder la même puissance à une causalité d'ordre créé implique contradiction, car la cause de l'être comme tel est infinie. Donc, comme principe efficient ou cause perfective de nos déterminations libres, on ne peut concevoir, au-

[1] *Contra Gentes*, l. 3, c. 92 ; voir également, c. 91; *In II Sent.*, dist. 8, a. 5; *De Veritate*, q. 22, a. 9 ; *De Malo*, q. 3, a. 3, 4.

dessus de notre propre volonté, que l'action même de Dieu.

Mais d'une autre manière, la volonté est mue de l'extérieur. Et ceci ne peut se produire que par le bien déjà perçu par l'intelligence : *Nil volitum, nisi prœcognitum*. Sans doute, Dieu seul peut agir de cette manière *efficacement* sur la volonté en lui présentant un bien qu'elle ne peut pas ne pas vouloir (par exemple Lui-même dans la vision bienheureuse), et proposer un bien *qui nécessite* la volonté humaine n'est pas au pouvoir de l'ange ou de l'homme. Toutefois, l'ange, l'homme peuvent, de cette manière, mouvoir ladite volonté humaine par mode de simple persuasion (cf. q. 105, a. 4 ; q. 106, a. 2). Ce mode de persuasion s'exerce d'une double manière, soit par la présentation extérieure d'un bien proportionné à notre appétit intellectuel, soit par l'excitation des passions inférieures qui réagissent sur la volonté. Et, en réalité, ces deux manières se fondent facilement en une seule et reviennent, en fin de compte, au même Mais, par ce mode d'attraction extérieure, qui résume toute l'économie de l'influence des bons et des mauvais anges sur notre conduite, si la volonté peut être *influencée*, elle ne sera jamais *nécessitée :* pour autant qu'il s'agit d'un bien fini, réel ou apparent, elle demeure libre de le vouloir ou de ne pas le vouloir.

Ainsi donc, ici encore, la psychologie et la métaphysique s'unissent pour restituer à Dieu seul le domaine souverain sur l'activité intérieure de la volonté ; l'attrait exercé extérieurement par un bien fini reste la seule manière dont l'ange puisse atteindre et émouvoir la volonté libre de l'homme.

Pensées consolantes, qui nous montrent que, même dans les pires obsessions du démon, le sanctuaire de notre conscience demeure inviolable. (Cf. *Somme théol.*, Ia, q. 57, a. 4).

LITURGIE

Q. — Les nouveaux Missels édités par la maison Mame ne contiennent plus la messe *Miserebitur*, du Sacré-Cœur.

La nouvelle messe *Cogitationes* la remplace-t-elle donc désormais d'obligation pour les premiers vendredis du mois ?

R. — Depuis que, par décret général de la S. C. des Rites en date du 29 janvier 1929 [1], la nouvelle messe *Cogitationes Cordis ejus* en l'honneur du Sacré-Cœur est devenue obligatoire dans l'Eglise universelle, tant pour le clergé régulier que pour le clergé séculier, les formulaires antérieurs de messes en l'honneur du même mystère ont, — comme nous l'avons déjà dit [2], — perdu droit de cité soit dans le corps du Missel romain, soit dans son appendice *pro aliquibus locis*, soit enfin dans les propres particuliers où, avec l'autorisation du Saint-Siège, ils avaient été insérés. Ces formulaires doivent donc être tenus désormais pour inexistants.

En conséquence, c'est la nouvelle messe *Cogitationes Cordis ejus* que l'on doit prendre maintenant, avec sa préface propre, non seulement le jour même de la fête et pendant l'octave du Sacré-Cœur, mais encore le premier vendredi de chaque mois et toutes les fois que l'on a à célébrer une messe votive du Sacré-Cœur [1].

Tel est aussi l'enseignement donné par les *Ephemerides liturgicœ* [2].

Q. — 1° La célébration de la solennité transférée de la Dédicace de l'église propre est-elle obligatoire au même titre que celle des solennités transférées de l'Epiphanie, de la Fête-Dieu, des SS. Pierre et Paul et du Patron principal du lieu ?

2° Ces jours derniers, en feuilletant divers *Ordos* français datant déjà de quelques années, j'y ai relevé des divergences surprenantes touchant la célébration de la solennité extérieure de la Dédicace de l'église propre. D'une part, le dimanche assigné à cette solennité n'était pas partout le même : ici, c'était le premier dimanche après le 6 novembre ; là, c'était le dimanche après l'octave de la Toussaint, alors même qu'il n'était pas le premier dimanche après le 6 novembre. En outre, certains *Ordos* n'indiquaient pour ce dimanche que la messe solennelle ou chantée et une autre messe basse de la solennité transférée ; selon d'autres, au contraire, toutes les messes, — sauf la messe conventuelle et celle *pro populo*, — pouvaient être de cette même solennité.

Comment expliquer de telles divergences ?

Où est la vérité ?

R. — Si notre consultant possède ou peut se procurer l'*Ami* de 1924, il y trouvera, dans les pages 189 et 190, tous les éléments de la solution qu'il demande. Nous allons donc nous contenter de répondre brièvement à ses deux questions.

Ad I. Seules les fêtes de l'Epiphanie, des SS. Pierre et Paul et du Patron principal du lieu, quand elles tombent en semaine, et la Fête-Dieu ont en France leur solennité extérieure transférée d'obligation au dimanche suivant. (Décr. de Caprara, 9 avril 1802 ; cf. S. R. C., 26 janv. 1917, n. 4340, ad 1). La célébration de toutes les autres solennités extérieures légitimement transférées, — y compris celle de la solennité transférée de la Dédicace de l'église propre, — est et demeure purement facultative. (Cf. Nouv. rubr. du Missel, tit. IV, n. 3 ; S. R. C., 28 oct. 1913, n. 4308, § I, n. 2 ; 12 févr. 1916, *Dubia*, ad 2).

Ad II. Célébré autrefois le dimanche après l'octave de la Toussaint, l'anniversaire de la Dédicace de chacune des églises consacrées de France, sauf cependant des églises cathédrales, est maintenant fixé au 6 novembre. (Indult du 14 janv. 1914).

Lorsque le 6 novembre tombe un vendredi ou un samedi, la solennité extérieure de la Dédicace de l'église propre peut, chez nous, être renvoyée : soit, en vertu des Nouvelles rubriques du Missel *(loc. cit.)*, au dimanche qui suit immédiatement ce quantième ; — soit, en vertu du décret général de la

[1] Cf. *Ami* 1929, p. 165.
[2] Cf. *Ami* 1929, p. 670.

[1] Cf. *Ami* 1929, p. 166.
[2] N° de septembre-octobre 1929, p. 478.

S. C. des Rites en date du 28 octobre 1913 (n. 4308, § I, n. 2), au premier dimanche après l'octave de la Toussaint.

Lorsque le 6 novembre tombe un lundi, un mardi, un mercredi ou un jeudi, la solennité extérieure de la Dédicace ne peut avoir lieu en France que le dimanche suivant, qui se trouve être à la fois le premier dimanche après l'incidence de la fête de la Dédicace et le dimanche assigné autrefois chez nous à cette fête.

Si c'est en vertu des Nouvelles rubriques du Missel que l'on a transféré au dimanche la solennité extérieure de la Dédicace de l'église propre et si par ailleurs ce dimanche n'est ni majeur ni occupé par une fête occurrente double de 1^re^ classe, on est autorisé, sous la réserve formulée ci-dessus, à célébrer ce jour-là une messe solennelle ou chantée et une autre messe basse de la Dédicace. Si la translation a été faite par application du décret général de la S. C. des Rites en date du 28 octobre 1913, toutes les messes peuvent, aux mêmes conditions et sous la même réserve, être celle de la Dédicace. — Dans l'un et l'autre cas néanmoins, *seule* la messe conventuelle ne pourrait être celle de la solennité transférée [1]. (Cf. Nouv. rubr. du Missel, *loc. cit.*; S. R. C., 28 oct. 1913, n. 4308, § I, n. 2).

Q. — 1° Dans une chapelle de religieuses cloîtrées, la procession du 2 février et celle du dimanche des Rameaux sont faites par les religieuses dans leur cloître. Quand celles-ci ont fini, le célébrant et ses ministres, qui s'étaient retirés à la sacristie aussitôt après la bénédiction des cierges ou des rameaux, reviennent dans le sanctuaire pour commencer la messe.

Il me semble qu'on ne doit pas tolérer cela. La procession faite par les religieuses seules, sans la participation du clergé, n'est pas un acte liturgique; elle ne saurait donc tenir lieu de celle qui, prescrite par les rubriques, fait partie intégrante de la cérémonie de chacun de ces deux jours. Il faudrait, à mon avis, que le clergé fît aussi une procession tandis que les religieuses font la leur.

Quid ?

2° D'après le canon 934, § 2, aucune traduction de prière indulgenciée ne peut servir à gagner l'indulgence si la fidélité de cette traduction n'a été attestée par la Sacrée Pénitencerie ou par un Ordinaire.

Or, combien peu de traductions de prières indulgenciées, — pas même celles du *Pater*, de l'*Ave* ni du *Gloria Patri*, — réalisent cette condition, de la nécessité de laquelle, du reste, personne ne songe à avertir les fidèles ! Mais ne peut-on pas admettre que, si v. g. une de ces traductions a été insérée dans le catéchisme diocésain, elle a par là-même une approbation implicite de l'Ordinaire, et que celles qui sont d'un usage très général dans un diocèse sont censées approuvées tacitement par l'Ordinaire, qui doit connaître cet usage ?

3° Lorsque, avant la distribution de la sainte communion, le célébrant dit *Misereatur* et *Indulgentiam*, le servant doit-il demeurer incliné pendant ces deux versets, ou seulement pendant le premier ?

Pour la distribution de la communion à la messe solennelle, le P. Hægy enseigne que le diacre et le sous-diacre se redressent au moment où le célébrant commence *Indulgentiam*. Mais on peut objecter que cette prière est alors dite sur les communiants par manière d'absolution, aussi bien que le *Misereatur*. Il n'en est pas ainsi au commencement de la messe, où le prêtre dit : « Indulgentiam... peccatorum *nostrorum*..., » et l'on comprend qu'à ces mots, ni lui ni les assistants n'aient à s'incliner. Avant la distribution de la communion, au contraire, il s'adresse uniquement aux communiants : « Indulgentiam... peccatorum *vestrorum*...; » il semble donc plus rationnel que les communiants — et aussi le servant, qui les représente — demeurent inclinés pendant la récitation de ce verset.

4° Est-il permis à un supérieur de religieux de se revêtir de l'étole pour présider certaines cérémonies de caractère plutôt familial que liturgique : v. g. pour une profession religieuse ou pour la rénovation de la consécration de la communauté au Sacré-Cœur ?

5° Dans une chapelle de religieuses cloîtrées dont le chœur se trouve placé du côté de l'évangile, est-il permis au prêtre qui va leur distribuer la sainte communion de se tourner vers ce même côté pour dire *Misereatur* et *Indulgentiam ?*

6° A la messe solennelle célébrée dans cette chapelle, convient-il qu'avant d'encenser le peuple qui est dans la nef, le thuriféraire se tourne vers la grille des religieuses et encense celles-ci de trois coups ?

R. — Ad I. Il est certain que, comme toute procession au sens canonico-liturgique du mot [1], les processions annuelles du 2 février, du dimanche des Rameaux, de la Saint-Marc et des trois jours des Rogations comportent partout, en principe, la participation officielle du clergé [2].

Il est à noter cependant que, sur ce point, certaines dérogations à la règle générale ont été autorisées en faveur des religieuses cloîtrées [3].

C'est pourquoi, relativement à la manière de célébrer chaque année, dans la chapelle des religieuses cloîtrées au sujet desquelles on nous consulte, les fonctions liturgiques du 2 février et du dimanche des Rameaux, il faut, jusqu'à décision contraire, s'en tenir à ce que, sans doute, l'autorité compétente a statué à cet égard pour tous les couvents de l'ordre ou de la congrégation dont ces religieuses font partie. De vrai, il serait surprenant que rien n'y eût été prévu pour la célébration desdites fonctions. En tout cas, on aurait la ressource d'un recours au Saint-Siège.

Ad II. En ce qui concerne les prières qui appartiennent depuis longtemps au trésor de la piété catholique, v. g. le *Pater*, l'*Ave* et le *Gloria Patri*, leurs traductions usuelles dont, malgré l'absence de toute attestation officielle *ad hoc*, la fidélité est notoire, peuvent, croyons-nous, continuer à être récitées telles quelles, sans aucun détriment pour le gain des indulgences attachées au texte original de ces prières. Dans l'ancien droit, sous lequel ces mêmes traductions existaient déjà, leur fidélité était la seule condition requise

[1] Il est à remarquer que l'exception ne s'étend plus à la messe *pro populo*. (Cf. S. R. C., 16 juin 1922, n. 4372, ad 8).

[1] Cf. *Codex*, can. 1290, § 1.

[2] Cf. Missel, rubriques propres à ces jours; — Rituel, tit. IX, c. II-IV.

[3] C'est ainsi que v. g. les cisterciennes font seules, dans leur cloître, la procession du dimanche des Rameaux, tandis que le célébrant et ses ministres restent dans le sanctuaire. (Cf. *Manuale cæremoniarum.. juxta ritum S. Ordinis Cistercien.*, n. 1064 et 1065) — De même, les carmélites font seules, dans leur enclos, les processions des litanies, soit majeures, soit mineures. (Cf. *Ami* 1908, p. 751).

pour assurer ce gain [1] ; or, rien n'indique que, sur ce point, le nouveau droit ait un effet rétroactif.

Quant aux traductions des nouvelles prières indulgenciées, pratiquement, l'usage, — quelle que soit la portée réelle de la prescription formulée au § 2 du canon 984 [2], — n'en saurait rencontrer de sérieuses difficultés. Etant donné, en effet, que la concession d'indulgences pour une prière déterminée ne peut être publiée sans la permission de l'Ordinaire du lieu [3] *(Codex*, can. 919, § 1 ; can. 1388, § 1), l'octroi de cette permission sera nécessairement pour l'Ordinaire une occasion de vérifier éventuellement l'exactitude de la traduction de la prière et l'authenticité des indulgences dont celle-ci passe pour être enrichie, puis d'en donner une attestation en conséquence.

Ad III. Nous ne connaissons guère qu'un auteur [4] qui demande que le servant demeure incliné lorsque, avant la distribution de la sainte communion, le célébrant récite le verset *Indulgentiam*. Les autres enseignent expressément [5] ou tout au moins laissent supposer que, même alors, le servant se redresse immédiatement avant le commencement de ce verset.

Ad IV. Dans l'économie de la Liturgie, l'étole est, pour les prêtres, un insigne d'ordre [6] et non point de juridiction. (Cf. S. R. C., 21 juillet 1855, n. 3035, ad 2). Aussi ne doivent-ils en général s'en revêtir que pour accomplir les fonctions sacrées qui requièrent le caractère sacerdotal. (Cf. S. R. C., 26 sept. 1868, n. 3185 ; 11 mars 1871, n. 3237, ad 2).

En conséquence, un supérieur de religieux n'a pas à prendre l'étole pour assister à la cérémonie de profession d'un de ses sujets ni pour renouveler l'acte de consécration de sa communauté au Sacré-Cœur. Il pourrait toutefois l'avoir pour ce dernier acte, s'il présidait alors les prières récitées devant le Saint-Sacrement exposé [7] et qu'il n'y eût pas déjà, au pied de l'autel, un célébrant paré.

Ad V. D'après les rubriques du Missel *(Ritus celebr. missam*, tit. X, n. 6) et du Rituel (tit. IV, c. II, n. 2), c'est du côté de l'évangile que doit se retirer un peu le célébrant pour, avant la distribution de la sainte communion, réciter sur le peuple les versets *Misereatur* et *Indulgentiam*.

Dans le fait que le chœur des religieuses cloîtrées qui vont communier se trouverait de ce même côté nous ne voyons pas pour le prêtre un motif suffisant de ne garder point alors la position traditionnelle. Dans celle-ci d'ailleurs, il aura du moins sous les yeux le servant, qui, agenouillé au coin de l'épître, vient de réciter le *Confiteor* au nom des communiants.

Ad VI. Lorsqu'une messe solennelle est célébrée dans une chapelle de religieuses cloîtrées, il n'est ni prescrit ni défendu au thuriféraire d'encenser celles-ci toutes ensemble à l'offertoire, avant d'encenser le peuple. On pourra donc jusqu'à nouvel ordre, pensons-nous, suivre en cela l'usage local.

Q. — 1° Pourquoi, à l'offertoire de la messe de son sacre, le nouvel évêque présente-t-il à son consécrateur un pain doré et un pain argenté, puis deux barillets de vin, l'un doré et l'autre argenté ?

2° Pourquoi, à l'offertoire de la messe papale des canonisations, offre-t-on des cages au Souverain Pontife ?

Que signifie l'offrande d'une cage contenant deux tourterelles, d'une autre contenant une colombe, et d'une troisième contenant d'autres petits oiseaux ?

R. — Rappelons tout d'abord que l'usage des offrandes pendant la messe solennelle remonte aux premiers temps de l'Eglise. On offrait autrefois non seulement le pain et le vin qui devaient fournir la matière du sacrifice eucharistique, mais encore la cire nécessaire au luminaire de l'autel et même d'autres dons en nature pour l'entretien du culte et des ministres sacrés [1]. Le rite actuel de l'offrande à la messe de l'ordination, à celle du sacre des évêques et aux messes des canonisations est un souvenir de cet usage primitif.

Ad I. A la messe du sacre d'un évêque. « l'offrande du pain et du vin, dit Bernard [2], nous rappelle l'esprit de pauvreté de la primitive Eglise qui doit toujours animer ses pasteurs... Chacun des objets présentés est double pour mieux rappeler la générosité et la multiplicité des oblations anciennes. Ils sont ornés par respect pour la dignité pontificale et l'auguste cérémonie. »

Ad II. Voici, d'après les auteurs [3], la signification mystique de l'offrande de diverses cages d'oiseaux faite au Souverain Pontife à l'offertoire de la messe solennelle de canonisation [4].

On offre des tourterelles comme symbole de la fidélité des saints envers Dieu et de Dieu envers ses saints, qu'il n'abandonne jamais.

On offre une colombe comme emblème de paix. Messagère fidèle, la colombe annonça à Noé la fin du déluge. Offerte dans la cérémonie de la canonisation, elle nous montre les saints victorieux enfin

[1] Cf. *Ami* 1912 p. 749.

[2] Cf. *Preces et pia opera indulgentiis ditata ab a. 1899 ad a. 1928*, p. x, n. 3.

[3] On oublie trop souvent la nécessité de cette permission, v. g. pour les mentions d'indulgences sur des souvenirs mortuaires.

[4] Cf. Bourbon, *Petit cérémonial paroissial*, p. 10, n 32.

[5] Cf. Cesari, *Ceremonie della messa*. 5e édit., p 125, n. 116 ; — de Conny, *Cérémonial romain*, 3e édit., p. 178 : — Bernard, *Cours de Liturgie romaine. Le Rituel*, t. I, p. 525 ; — Van der Stappen, *S Liturgia Cœremoniale*, ser. I. c. VIII, n. 17 ; — Menghini, *Le sacre ceremonie*, 5e édit. p. 17 ; — anon *Istruzione per servire la messa privata* (Rome, 1892), p. 37.

[6] C'est pour cela qu'elle lui a été officiellement imposée dans son ordination. (Cf. de Conny, *Des usages et des abus en matière de cérémonies*, p. 70).

[7] Cf. S. R. C., 17 août 1833, n. 2709, ad 2.

[1] Cf. Duranti. *De ritibus ecclesiæ catholicæ*, l. II, c. XXVI.

[2] *Cours de Liturgie romaine. Le Pontifical*, t I, p. 352.

[3] Cf. Moroni. *Le cappelle pontificie* .., part I. p. 120. § VI ; — Ciccolini, *Des oblations presentées au Souverain Pontife à l'occasion de la canonisation des Bienheureux et de leur sens mystique* cité dans un opusc anon. *Les cérémonies de la béatification et de la canonisation* [Rome, Desclée].

[4] Moroni *(loc. cit.)* nous apprend que, ne jugeant pas ces offrandes assez conformes à la discipline ecclésiastique, Benoît XIII ne voulut pas qu'on les lui présentât lors de la première canonisation faite par lui à Saint-Pierre en 1726. Benoît XIV, dans la canonisation de cinq bienheureux célébrée par lui en 1746, fit remplacer ces offrandes par deux petits cierges supplémentaires. Grégoire XVI fit de même le 26 mai 1839.

dans la lutte implacable que leur a livrée le monde et entrés en possession de la paix et de la félicité éternelles. Elle nous les montre aussi sous un autre aspect : celui d'intermédiaires entre Dieu et les hommes.

Quant aux petits oiseaux qui sont présentés ensuite, habitants de l'air et ne posant qu'un instant sur la terre, ils nous offrent l'image de la pensée habituelle et du désir ardent que les saints avaient de la céleste patrie. Tendant toujours, en effet, vers celle-ci, tant avec les yeux du corps que par le regard de l'intelligence, les saints cherchèrent, comme des oiseaux, à échapper aux rets du chasseur et ne vécurent de la vie terrestre qu'autant que cela était nécessaire. Ils s'élancèrent vers le ciel comme les oiseaux s'élancent dans les espaces libres de l'air [1].

Q. — Dans la plupart des éditions du Petit Office de la Ste Vierge, la première bénédiction à matines se lit ainsi : « Nos cum *prole* pia benedicat Virgo Maria. »

Quelques éditions néanmoins portent : « Nos cum *Prole* pia etc. »

Dans les premières, on traduit ordinairement ainsi : « Que la Vierge Marie nous bénisse, nous et ses enfants pieux. » Dans les autres : « Que la Vierge Marie avec son Fils chéri nous bénisse. »

Où est la véritable traduction ? — Il y a eu parmi nous, ces jours-ci, une discussion à ce sujet. Ceux qui voudraient que le mot « Prole » eût là une majuscule, pensent avoir raison ; mais l'adjectif « pia » accolé à ce mot peut-il convenir à N.-S. ?

Si l'on connaissait l'origine de cette formule de bénédiction, on arriverait peut-être à découvrir la véritable pensée de ceux qui l'ont introduite dans le Bréviaire.

R. — Il est à remarquer que, même employé évidemment pour désigner N.-S. J.-C., le mot « proles » ne se présente pas partout dans la même édition — v. g. dans l'édition vaticane — du Bréviaire romain, avec une orthographe uniforme. Tantôt il commence par une capitale ou majuscule, comme au premier vers de l'hymne des matines du commun des vierges : « Virginis *Proles* Opifexque Matris ; » tantôt il est entièrement composé en minuscules, comme à la fin de la première strophe de l'hymne des laudes, dans l'office férial du vendredi : « Castæque *proles* Virginis. »

Par conséquent, de ce qu'à matines de l'office sabbatin et du Petit Office de la Ste Vierge, la première bénédiction porte le mot « prole » avec une minuscule initiale, on n'est pas en droit d'inférer que ce mot n'y désigne pas le divin Fils de Marie.

D'autre part, on ne saurait être surpris d'entendre qualifier de « pius » N.-S. Qu'on veuille bien se rappeler la dernière strophe du *Dies iræ* : « *Pie* Jesu, Domine, etc., » et, dans l'*Ave verum corpus*, l'invocation : « O Jesu *pie* »

Voici comment le P. Hugueny [1] traduit la bénédiction dont il s'agit : « Qu'avec son Fils bien-aimé la Vierge Marie nous bénisse. »

[1] Aussi a-t-on pu voir dans quelques canonisations, v. g. à celles de S. Didace, de S. Hyacinthe et de S. Charles Borromée les maîtres des cérémonies ouvrir les cages après la présentation de celles-ci au pape et rendre la liberté aux oiseaux qu'elles renfermaient. Toutefois, un tel usage fut aboli par la suite, à cause de la dissipation qu'il occasionnait parmi les assistants, désireux de prendre et de garder un de ces oiseaux. (Moroni, *loc. cit.*).

[1] *Petit Office de la Ste Vierge selon le Bréviaire romain en latin et en français*, p. 50.

L'« AMI DU CLERGÉ » ET LES LIVRES

Comptes rendus Bibliographiques

A.-D. Sertillanges, O. P. **L'Orateur chrétien.** — Un vol. in-8 de xiii-440 p., 15 f. — Les Éditions du Cerf, à Juvisy (Seine-et-Oise).

Le P. Sertillanges nous offre là un ouvrage qui mérite de devenir immédiatement classique. Il existe sans doute des livres, et même de bons livres, pour donner aux prédicateurs les règles de l'éloquence sacrée ; mais celui-ci les éclipse tous.

Tout d'abord il est au point. C'est de l'auditoire actuel, avec ses goûts, ses exigences, ses qualités et ses défauts, que nous entretient l'auteur : à des âmes modernes on ne saurait parler de la même manière qu'à des contemporains des Croisés ou à ceux du Roi-Soleil. Le P. S. connaît admirablement son époque ; rien ne « date » dans les conseils qu'il donne.

Et cet auteur est un penseur qui domine son sujet. Nous n'avons pas ici un catalogue de recettes oratoires, mais un exposé large, approfondi, qui éclaire par les grands principes les applications de détail, qui donne à l'esprit une formation véritable et le rend capable de trouver sa voie personnelle dans le dédale des conseils multipliés par les rhétoriciens du passé.

Le P. S. est un moraliste au regard aigu : on s'en aperçoit vite à la finesse et au mordant des remarques et des traits saisis sur le vif qui s'accumulent dans son ouvrage. C'est aussi un écrivain de race, sous la plume duquel surgissent les citations brèves et lumineuses empruntées aux auteurs les plus divers, et qui sait les enchâsser dans le développement de sa propre pensée avec tant d'art qu'elles n'en rompent et n'en alourdissent jamais le mouvement.

Dans un premier livre, l'auteur nous dit ce qu'est la Parole de Dieu en elle-même, énumère les sources, sacrées et profanes, où doit puiser le prédicateur et indique les conditions morales qu'il doit réaliser.

Au livre second, il est question de la tenue corporelle, de la respiration, de la voix, des qualités d'intelligence, d'imagination, de sensibilité et de caractère dont l'orateur sacré peut et doit assurer le développement par des moyens qu'on lui indique en détail.

Au livre troisième, on arrive à l'exercice effectif de la prédication : comment choisir ses sujets ; à quel but doit tendre l'éloquence sacrée ; s'il faut en chaire réciter de mémoire, improviser, ou lire ; quelles sont les lois qui dirigent la composition et déterminent le style d'un sermon ; comment on doit utiliser la mémoire et quelles sont les règles d'une bonne action oratoire.

Il semble à certains indices que cet ouvrage est le fruit d'un cours suivi fait par l'auteur à de jeunes dominicains étudiants en théologie. C'est dire qu'il convient admirablement aux séminaristes et aux jeunes prêtres. Mais nous croyons que même nos confrères plus expérimentés le liront avec grand profit : ils y trouveront des conseils pratiques qui peuvent

singulièrement améliorer leur talent oratoire ; et de plus c'est toujours un gain que de vivre pendant quelques jours en compagnie d'un auteur qui sait penser et écrire et qui force à réfléchir.

Clervaux et son Abbaye. Un vol. in-8 carré de 80 p., illustré de 80 héliogravures. 25 f. belges ou 18 f. français. — En vente à l'Abbaye Saint-Maurice, à Clervaux (Grand-Duché de Luxembourg). Chèque postal : Bruxelles 1173.37 ; Luxembourg 199 ; Paris 600.25.

Ce volume, publié récemment par l'abbaye bénédictine Saint-Maurice et Saint-Maur de Clervaux, fait suite au splendide album édité par elle il y a deux ans. A voir ce nouveau volume sous sa couverture qui reproduit, en héliochromie, une aquarelle originale aux teintes un peu vives, on dirait un frère des ouvrages parus dans la collection « Les Beaux Pays ». La ressemblance extérieure est frappante. Dès qu'on l'ouvre, on convient que la présentation en est encore mieux soignée. Les gravures sont d'une netteté parfaite et leur disposition est une merveille de bon goût. De plus, nous avons ici — ce qui manque à certains volumes de la librairie Arthaud — un texte sobre, alerte, discret, parfaitement adapté aux gravures dont il est, si j'ose dire, le commentaire perpétuel. Et quel commentaire !

Au reste, laissons à l'auteur anonyme le soin de nous présenter son œuvre :

« Ce volume, dédié aux amis de Clervaux et de l'Abbaye Saint-Maurice et Saint-Maur, a pour ambition de fixer à grands traits la physionomie d'un pays et le caractère d'une vie. Il n'est ni un guide proprement dit, ni un livre d'histoire. Cependant il croit pouvoir remplacer les publications déjà parues sur Clervaux, et actuellement épuisées. Il croit répondre aussi à ce que le voyageur, touriste ou pèlerin, simple visiteur ou ami, attend d'un volume destiné à lui rappeler des horizons aimés et des heures agréables.

« En quelques mots il dira ce qu'est Clervaux et la région qui l'environne, il contera le passé de cette pittoresque cité du Grand-Duché de Luxembourg, il en décrira rapidement les monuments les plus intéressants et les sites les plus curieux. Puis il parlera de l'Abbaye, en dira les origines et en détaillera la construction ; il caractérisera aussi dans ses grandes lignes la vie que l'on y mène. Aux gens du monde il apprendra ce que sont les moines, ce qu'ils font, à quoi ils servent. Mais il laissera surtout parler l'image. Le texte n'est là que pour accompagner ou expliquer brièvement les gravures. »

Le lecteur n'est point déçu. Jamais programme ne fut mieux réalisé. Quant au profit qu'on retirera d'une visite à Clervaux, l'auteur l'indique par manière d'épilogue :

« Clervaux donnera au touriste, avec le spectacle d'une beauté tranquille et harmonieuse, quelque chose de ce calme bienfaisant dont on éprouve tant le besoin à certains moments. Au simple curieux, le pittoresque bourg et ses environs variés offriront de quoi satisfaire son besoin de saine distraction. A l'artiste, ce coin des Ardennes réserve de profondes émotions, sous un ciel parfois triste et austère, mais dans une lumière si gaie aux beaux jours.

« Celui que le tumulte du monde aura accablé y trouvera quelque chose de plus. Au milieu du trouble, d'instinct l'homme lève les yeux vers les cimes où n'atteint point le trouble. Fatigué par une tension trop violente de toutes ses énergies, il cherche à vivre, simplement. Victime de l'utilitarisme et de l'industrialisation, il a besoin de retrouver le sens de sa vie dans l'épanouissement joyeux de ce qu'il est. Il percevra cet équilibre en contemplant les deux extrémités du tableau que lui offre le panorama de la petite cité claravalloise. » Suit un magnifique parallèle entre le château « voué à la mort » et l'abbaye qui « dix fois ruinée au cours d'une histoire de quatorze siècles, dix fois s'est relevée plus belle, plus débordante de vie. »

On nous saura gré de rappeler brièvement son histoire. L'abbaye de Clervaux est la jeune héritière de l'antique abbaye de Glanfeuil, fondée sur les bords de la Loire par un des premiers fils de S. Benoît, le prieur même de l'abbaye du Mont-Cassin, S. Maur. Plusieurs fois abandonnée au cours des siècles, elle parut définitivement anéantie par la tourmente révolutionnaire. Dom Guéranger, qui restaura l'Ordre bénédictin en France, ne put songer à rétablir Saint-Maur de Glanfeuil. En 1890 seulement, un siècle après la ruine, six moines partirent de Solesmes sous la conduite de Dom Chamard pour faire refleurir l'observance monastique au berceau même de la vie bénédictine en France. Mais bientôt, une nouvelle tourmente, la persécution religieuse de 1901, allait tout emporter. Les moines s'exilèrent en Belgique où ils vécurent d'une manière instable pendant neuf ans. En 1910 ils purent s'installer définitivement à Clervaux, où une insigne bienfaitrice, Mlle Caroline du Coëtlosquet, leur avait élevé de nouveaux bâtiments. La fondation reçut le nom de Saint-Maurice en souvenir du père de la fondatrice ; le titre de Saint-Maur, que la nouvelle abbaye pouvait revendiquer légitimement, fut repris il y a quelques années, et ajouté au nouveau vocable.

L'impression et la gravure de l'ouvrage ont été confiées à la Maison « Sadag » (Société anonyme des arts graphiques) de Sécheron-Genève. Et ce ne sera pas trahir « l'atmosphère d'une grande discrétion » dans laquelle l'ouvrage veut rester que d'indiquer le nom de son auteur : Dom Pierre Salmon, prieur de l'Abbaye.

V. Marchal, C. SS. R. **Une année d'examens particuliers selon la méthode de S. Alphonse.** — Un vol. in-24 de 550 p. — Turnhout (Belgique), Brépols.

Ces examens particuliers ont été d'abord rédigés par l'auteur pour son usage personnel. Essayons de dire d'après quelle méthode ils ont été conçus.

Ayant pour but la réforme de soi-même, l'examen particulier doit être pratiqué avec méthode et persévérance si l'on veut arriver à un bon résultat. Dans cette vue le P. M. a fixé, pendant chaque mois de l'année, l'effort sur une vertu particulière. Cette méthode était celle de S. Alphonse, auquel l'auteur emprunte la liste des douze vertus. Au début de chaque mois, chacun prendra une résolution bien personnelle pour la pratique de la vertu désignée, en s'inspirant des indications et des conseils que ce livre lui donne.

Ensuite, chaque jour, l'examen particulier comprendra (outre les prières du début et de la fin) deux parties. La première est appelée *examen d'investigation ;* il consiste en une série de questions que l'on se pose à soi-même ; elles ont pour but de mieux faire connaître la vertu et ses exigences ; et simultanément de faire prendre nettement conscience des défauts qui y font obstacle dans notre âme. Ce questionnaire varie chaque jour. C'est lui qui remplit les pages de ce volume ; il ressemble un peu aux fameux Examens de Tronson ; mais il est plus court, les questions sont plus directes ; et si la psychologie en est moins fine et moins savoureuse, il offre l'avantage d'être mieux adapté à la mentalité moderne.

On passe ensuite à la seconde partie, appelée *examen de contrôle ;* il consiste à se souvenir de sa résolution du début du mois et à se demander si et dans quelle mesure on y a été fidèle depuis le dernier examen particulier. Sans y engager vivement, l'auteur admet